

Literackie obrazy śmierci

Nikt jednak nie dążył, całym swoim życiem, do zawładnięcia przemianami materii tak jak alchemicy. Stworzyli wiedzę tajemną, *ars magna*, by osiąść moc niezbędną do zdobycia kamienia filozoficznego – tego eliksiru życia, co miał oczyszczać ciało z chorób, transmutować pospolity metal w złoty kruszec, wydłużać życie o setki lat, starcom przywracać młodość. Pozostawione przez nich opisy reakcji chemicznych tchną mistyką – doświadczoną i przeżywaną. W ich uporczywych próbach transmutowania materii i ducha – z niższego w wyższe, z przemijającego w stałe – zdawało się tkwić przekonanie o tym, że nieśmiertelność była kiedyś naszym udziałem, że wszystkie arkana alchemii zmierzają niejako do znalezienia drogi powrotu.

A. Szczeklik, *Nieśmiertelność*, s. 36.

Tadeusz Sławek

ŚMIERĆ TO DIALOG. EDGAR ALLAN POE, EMILY DICKINSON I „PODCHODZENIE” ŚMIERCI

- Czy Bóg może działać tylko w śmierci?
- Bóg wycofuje się, pozostawiając człowiekowi krązenie w próżni.
- Czy wstąpienie w nicość to warunek przymierza z Bogiem?
- Czy w śmierci odzyskuje się wzrok?

E. Jabès, *Powrót do Księgi*, przeł. A. Wodnicki,
Austeria, Kraków 2005.

1.

Niezwykła opowieść, którą Jacques Derrida przypomniał w trakcie jednego z seminariów dotyczy – topograficznie rzecz biorąc – Samarkandy, a ogólniej – „umiejscowienia” (w tym przypadku nie możemy posłużyć się tym pojęciem bez cudzysłowu) śmierci w życiu człowieka. Co za tym idzie, pytanie odnosi się do tego, jak i gdzie odbywa się „spotkanie” (i tu cudzysłów jest nieodzowny) człowieka ze śmiercią, a jeśli mówimy o „umiejscowieniu”, to czy możemy uczynić zadość uzasadnionej naturalnej pokusie ominięcia miejsca owego spotkania. Opowieść przedstawia się następująco: gdy pewnego pięknego poranka Wielki Wezyr przechadzał się alejkami sułtańskiego ogrodu, napotkał Śmierć, która przyglądała mu się bacznie. Przerażony pobiegł do Sułtana, a ten, po wysłuchaniu opowieści, poradził, by Wezyr wskoczył na najbardziej ręczego wierzchowca i przed wieczorem bezpiecznie dotarł już do Samarkandy. Gdy Wezyr oddalił się w pośpiechu, Sułtan zszedł do swych ogrodów i napotkawszy Śmierć skarcił ją za to, że przeraziła jego

wysokiego urzędnika. Śmierć odparła usprawiedliwiającym tonem: „Wcale nie miałam zamiaru go przestraszyć, zdziwiłam się jedynie, że jest jeszcze tutaj, skoro wieczorem mam z nim spotkanie w Samarkandzie”¹.

2.

Kilka zadziwiających spraw jawi się słuchaczowi tej opowieści z perskiego dworu. Po pierwsze to, że śmierć wydaje się wszechobecna nie tylko metaforycznie, nie tylko jako antycypacja nieuchronnego końca, ale jako faktyczny „aktor” (nie zapomnijmy o znów koniecznym cudzysłowie) na scenie wciąż jeszcze dziejącego się i trwającego życia. Po drugie, skoro tak jest, przeto nasze „spotkanie” (niezbędny cudzysłów) ze śmiercią nie musi mieć charakteru ostatecznego; jak wynika z tekstu, śmierć towarzyszy nam nieustannie, co więcej, nie jest to śmierć „czyjaś”, lecz „moja” (czy śmierć uznaje jakąkolwiek dzierżawczość form gramatycznych? Nie wiem, zatem muszę opatrzyć „moją” cudzysłowem). Nie mam do czynienia ze śmiercią kogoś innego, lecz ze śmiercią mnie samego. Nawet wzdragam się przed powiedzeniem z „moją” śmiercią, bowiem nadmiernie familiaryzuje ono, by nie rzec – spieszcza – dramatyczne wydarzenie, wpisując je w sferę własności i posiadania. Po trzecie, istnieje topografia śmierci, która znaczy swe szlaki na mapie ludzkiego świata. Nazwy krajów i miast są wspólne w atlasach człowieka i w atlasach śmierci. Radykalnie różne natomiast są cele, do których mapy te są używane. Opowieść poucza nas wyraźnie, że człowiek i jego intencje są jakby „spóźnione” wobec intencji wyznaczających marszrutę śmierci: Wezyr udaje się do Samarkandy, by uciec przed śmiercią, nie wie jednak, że to właśnie tam będzie ona na niego czekała. Ani najlepsza mapa (czy GPS), ani najszybszy środek komunikacji nie dorównują szybkości i precyzji, z jaką śmierć przemieszcza się w przestrzeni. Wobec śmierci człowiek jest zawsze zbyt wolny, zbyt mało przebiegły, zbyt prostoduszny; wobec śmierci jesteśmy zawsze spóźnieni.

3.

Jeszcze inaczej mówiąc, śmierć zawsze przychodzi na wyznaczone „spotkanie” przed nami, czeka na nas, nieuchronnie spóźnionych, spóźnionych nawet wtedy, gdy staramy się przybyć na wyznaczone miejsce przed czasem, a więc przed śmiercią. Zarówno samo „przed”, jak też takie pojęcia,

¹ R. Major, Ch. Talagrand-Major, *A Samarkande, Peut-être*, [w:] M. Cherif (ed.), *Derrida en Alger. Un Regard sur le monde*, Actes Sud, Alger 2008, s. 39.

jak „spóźnienie” akcentują nasze zanurzenie w czasie, któremu narzucamy własne miary i przebiegi. Śmierć natomiast przypomina nam, że czas nie jest naszą własnością, i jedynie w wąskim zakresie podlega naszemu planowaniu. Ocean czasu jest niezmierny, i to w nim właśnie, a nie w przybrzeżnych wodach ludzkiego czasu zamieszkuje śmierć. Te dwa ciągi czasowe, śmiertelnych i tego, co śmierć im zadaje, biegną równolegle do siebie; gdy na moment, osobliwym wychyłem, zetkną się ze sobą i przetną – wtedy śmierć wstępuje w bycie człowieka. Może to uczynić niepostrzeżenie i pod przebraniem; czasem nawet przyjmuje wygląd spełnionego ludzkiego marzenia. Jest „w” nas i jakby „przed” nami; niesiemy ją w sobie, lecz ona idzie zawsze pół kroku „przed” nami. Zawsze już czeka. Szczególnie wtedy, gdy chcemy jej uniknąć, lub nawet wręcz pokonać. „Opowieść przekupnia relikwii” z Chaucerowskich *Opowieści kanterberyjskich* przypomina o tych dwóch prawdach: śmierć jest naszym towarzyszem, idzie wraz z nami, a gdy chcemy ją pokonać podstępny manewrem, czeka już na miejscu gotowa by postawić na swoim. Przekupień opowiada o trzech buńczucznych młodzieńcach chcących pokonać śmierć; przygodnie spotkane starzec (zapewne uosobienie śmierci) wskazuje miejsce spotkania – nieodległe drzewo. Nie ma tam nikogo, lecz gdy u stóp drzewa znajdą skarb, który ma spełnić ich marzenia, pozabijają się nawzajem. Śmierć zawsze już czeka.

4.

Na samym początku naszych rozważań widać wyraźnie, że należy przyrzeć się mentalnej i językowej modalności śmierci jawiącej się nam jako coś, co przychodzi, co nadejdzie, a zatem nieznane „coś”, którego miejsce jest „na zewnątrz” naszego zwykłego świata. Owe rozumowe i gramatyczne sposoby myślenia śmierci i mówienia o śmierci wskazują, że naszym powołaniem jest bronienie naszego zamieszkiwania przed śmiercią, będącą siłą inwazyjną. Tymczasem jak wynika z przytoczonej opowieści, śmierć nawet jeśli w potocznym znaczeniu tego słowa „nieobecna”, w istocie przebywa już wewnątrz; każde ludzkie zamieszkiwanie jest już nawiedzone przez śmierć. Dlatego to, co określamy najogólniej jako duchowość człowieka, musi brać pod uwagę śmierć jako swój nieodzowny element. Posłużmy się dwoma metaforami. Pierwsza pouczy nas, że śmierć jest jak ziarno piasku, wokół którego powoli narasta perła. Druga da nam obraz korytarzy nawiedzanych przez ducha, którego osobliwa, nieobecna obecność, którego niematerialne ciało oddziałuje na wszystko, co dzieje się w domostwie. Zacisze warownego opactwa chroni Księcia i „tysiąc lekkoduchów”, z którymi szuka schronienia przez Czerwonym Morem. Mury są wysokie i solidne, zasuwamy bramy zaspą-

wano tak, iż opactwo stanowi świat dla siebie: „do opactwa nie można było dostać się z zewnątrz ani też wydostać się z niego niepostrzeżenie”². Nie bez przyczyny Edgar Allan Poe tak starannie modeluje szczegóły tej hermetyczności. To ona ustanawia granicę między wnętrzem i zewnątrz, a zatem między sferą wolną od śmierci i domeną poddaną jej władaniu. I jeszcze jedno: to, co (rzekomo) wolne od śmierci, jest także wolne od troski. Nie tylko chodzi o wymyślne, fantasmagoryczne rozrywki odbywające się w komnatach opactwa; rzecz jest poważniejsza – kto stara się wyeliminować śmierć, kto stara się przed nią „ujść”, ten przestaje się troszczyć o świat. „Świat za murami miał sam się zatroszczyć o swój los” (s. 170), *The external world could take care of itself*, pisze Poe. Kto „uchodzi” śmierci (jak Wezyr do Samarkandy lub szalony książę Prospero), ten w istocie odrzuca świat. Tym samym staje się narzędziem i pomocnikiem zagłady. Oddając świat swojemu losowi, mnoży owoce śmierci, śmierć totalizuje, ugruntowuje jej władzę grzebiącą tysiące ciał. Śmierć, którą wpuszczam do swego świata, przed którą nie zamykam drzwi i oczu stanowi pomost wybiegający w stronę świata, pomost będący troską o świat. Uchodząc, sprawiam, że śmierć obejmuje władzę nad wszystkim, co oznacza eskalację oszalałej bezlitosnej i pozbawionej troski polityki. „Niektórzy powiadali o nim [o księciu Prospero – przyp. T.S.], że postradał rozum” (s. 172) – polityka staje się okrutnie bezrozumna, gdy wynika z odrzucenia śmierci jako partnera ludzkiego życia; wtedy eliminuje tysiące, nawet miliony, aby zapewnić jednostce i jej instytucjom jeśli nie nieśmiertelność, to przynajmniej długowieczność. Szaleństwo wkracza do polityki, gdy w swej bez-trosce posługuje się życiem dla sprawy śmierci. Nieprzypadkowo, na końcu opowiadania Poego nie ma już nawet śladu życia. To już świat po zagładzie spowodowanej przez bez-troską politykę wywodzącą się z odrzucenia śmierci jako partnera dialogu, odrzucenia w akcie nieustannej zabawy życia, które wszelako skażone jest już martwym rumieńcem śmiertelnej choroby. „I zamarł (*the life went out*) hebanowy zegar, gdy uszło życie ostatniego z wesółków. I wygasł (*expired*) ogień w trójnogach. I objęły niepodzielne władanie (*illimitable dominion*) nad wszystkim Ciemność, Rozkład i Czerwony Mór” (s. 175).

5.

Życie niestawiające czoła śmierci, to jest usiłujące za wszelką cenę nie dopuścić jej do kręgu żywych, wchodzi w domenę – jak powiedziałby Jan Patočka – cywilizacji, która jest *úpadková*, czyli schyłkowa. Jej nerw jest uszko-

² E.A. Poe, *Maska Czerwonego Moru*, [w:] tenże, *Wybór opowiadań*, przeł. S. Studniarz, Świat Książki, Warszawa 2009, s. 169-175. Dalsze cytaty pochodzą z tego wydania – oznaczone zostały w tekście numerem strony w nawiasie.

dzony; uciekając od śmierci naznacza sama siebie śmiertelnym znamieniem, a przechodząc w sferę polityki staje się siewcą śmierci (jak zaświadcza temu dwie wielkie wojny toczone w XX wieku). Czytelnikowi opowiadania Poe dobrze będą towarzyszyły w trakcie lektury uwagi Jacques’a Derridy czytającego czeskiego filozofa. Gdy Derrida podkreśla w swym komentarzu, iż schyłkowość, zdaniem Patočki, oznacza ześlizgnięcie się kultury w to, co orgiastyczne i demoniczne³, możemy mieć przed oczami wizerunek „gorączkowego życia”, jakie toczy się w komnatach Prospera (*in them beat feverishly the heart of life*), w których króluje „krzykliwość i przepych, fantasmagoria i pikanteria”, a zabawa jest „szumna i wyborna” pośród „niezwykłego wręcz przepychu”. Jak zatem oznaczyć nasze stanowisko wobec śmierci, śmierci, której najlepiej służy ten, kto stara się ją od siebie oddalić, często nie wahaając się przed hojnym przyzwoleniem na zadawanie jej innym? W wykonaniu pierwszego ruchu pomoże nam Elias Canetti: należy uczynić to, przed czym uchylił się Książę Prospero, a doniosłość czego rozpozna wtedy, gdy jest już za późno – należy uznać, że śmierć jest już wewnątrz, od zawsze i w każdej chwili. Czytamy:

Z jakich to powodów odmawiasz przyjęcia do wiadomości, że śmierć jest już obecna wśród żywych? Czyż nie mieszka już w tobie? Jest we mnie, ponieważ muszę ją zaatakować. To właśnie dlatego jest mi potrzebna, dlatego jestem nią zarażony⁴.

Co może oznaczać ów „atak”, o którym pisze Canetti? To drugi krok ku oznaczeniu naszej pozycji wobec śmierci: nasze stanowisko jest osobliwym rodzajem nieakceptującej akceptacji. Atak Prospera na straszliwego gościa jego warowni mógłby się powieść wtedy, gdyby wcześniej gościa owego nie odrzucił, nie uznał swego królestwa za niedostępne jego działaniu. Nie oznacza to przetrwania, zachowania życia; mówi jedynie i aż tyle, że sprzeciwić się śmierci można najpierw dopuszczając ją do istoty naszej egzystencji, a następnie występując przeciwko niej w imię troski o świat, nie zaś o własny dobrostan.

6.

Czyniąc z przekonania *The external world could take care of itself* – swą zasadę życiową Prospero, jeszcze wciąż żywy, przegrał walkę ze śmiercią. Tylko żyjąc i działając z pomostu troski wybiegającego w ciemność, można podjąć zmaganie ze śmiercią. Tylko tak nasze życie, jako wybiegające ku

³ Zob. J. Derrida, *The Gift of Death*, przeł. z fr. D. Wills, University of Chicago Press, Chicago 1995, s. 35.

⁴ E. Canetti, *The Secret Heart of the Clock. Notes, Aphorisms, Fragments 1973–1985*, przeł. z niem. J. Agee, Farrar, Straus & Giroux, New York 1989, s. 3.

śmierci w przejawach troski, nabiera powagi, w przeciwieństwie do propozycji Księcia Prospera, aby zamienić je w krzykliwą zabawę pośród przepychu. Znamienne, że ruch panujący w warownym opactwie Księcia jest nie tylko ruchem „gorączkowym” wypełniającym komnaty, w których „panował ścisk”, ale jest wyłącznie przesuwaniem się w zakętym kole kilkunastu pokoi, jest – jak pisze Poe – „krążeniem” („Rozbrzmiewa muzyka, zwidy ożywają i krążą jeszcze żwawiej”) gości, wśród których „nie brakło powabu, rozwiązłości, cudaczności” (s. 172). Nawet ostatni ruch Księcia przerywający regularność pląsów szalonego korowodu nie jest „wybieganiem”, lecz pościgiem wynikłym nie z troski, lecz urażonej ambicji. Dotknięty do żywego arogancją niezwykłego gościa „książę Prospero, oszalały z wściekłości i upokorzenia, puścił się pędem przez komnaty”. Gdy ambicja i gniew zastępują troskę, otwieramy się na możliwość zadawania śmierci. Nie wybiegania ku niej jako możliwości mojego istnienia, ale jako uderzania nią w innych niczym morderczym narzędziem: „Gnał ze wzniesionym sztyletem i już następował mu niemal na pięty, gdy tamten, doszedłszy do końca czarnego apartamentu, odwrócił się nagle i stanął twarzą w twarz ze ścigającym go śmiałkiem” (s. 174). Kto „ucieka” przed śmiercią lub śmierć „ściga”, ten niewątpliwie padnie jej łatwym łupem. Prospero jest w tej samej sytuacji, co Wielki Wezyr szukający w Samarkandzie ucieczki przed śmiercią: zawsze szybsza, śmierć czeka na tych, którzy uciekają lub gwałtownie jej poszukują, gnani próżnością lub oszalałą ambicją. Jedynie „wybieganie ku...” pozwala stawiać opór śmierci. Tak pisze o tym Martin Heidegger:

Bycie ku możliwości jako bycie ku śmierci winno się jednakże tak odnosić do *śmierci*, by odsłaniała się ona w tym byciu i dla niego jako *możliwość*. Takie bycie ku możliwości ujmujemy terminologicznie jako *wybieganie* (*Vorlaufen*) *w* *możliwość*⁵.

„Wybieganie ku...” pojawia się w pismach Jacques’a Derridy, przybierając metaforę pomostu wyciągniętego ku nieznannej ciemności, która w tej chwili nie niesie żadnego konkretnego niebezpieczeństwa, ale która zbliża nas do tego, co zagraża, prowadząc w jego sąsiedztwo. Niekiedy miejscem takiego „wybiegania ku...” bywa przylądek, ów najbardziej wysunięty w stronę nieznanego horyzontu kawałek ziemi („Przylądek to kawałek ziemi wysunięty w morze, z którego możemy obserwować widnokrąg. Możemy z tego miejsca ujrzeć to, co nadchodzi, czekać, oczekiwać tego, co przychodzi z całkiem obcych brzegów”⁶). W chwilowo bezpiecznym zacisku przylądka czekamy na wstrząs tego, co nadchodzi. Czy nie podobną myśl odnajdziemy u Pascala, który pisze, że bycie człowiekiem oznacza myślenie śmierci i trwożenie się

⁵ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 368.

⁶ C. Malabou, J. Derrida, *Counterpath. Traveling with Jacques Derrida*, przeł. z fr. D. Wills, Stanford University Press, Stanford 2004, s. 200.

śmiercią nie w chwili bezpośredniego niebezpieczeństwa, lecz właśnie wtedy, gdy jesteśmy wolni od takiego zagrożenia? (*Craindre la mort hors du peril, et non dans le peril, car il faut être homme*⁷). Postawa życiowa oparta na takim właśnie myśleniu nosi miano „wybiegania ku...”.

7.

Wiersz Emily Dickinson, oznaczony w jej spuściźnie numerem 1716, zaproponuje bliski Heideggerowskiemu sposób oznaczenia naszej postawy wobec śmierci. Lekcja poetki z Amherst da się przedstawić następująco: uznawszy śmierć za współlistotną z moją egzystencją, traktuję ją jako możliwość, w stronę której wybiegam, mogę podjąć z nią szczególną grę, której wynik jest jasny, lecz styl jej prowadzenia może być bardzo różny (Heidegger: „Śmierć jest *najbardziej własną* możliwością jestestwa”⁸). Pisze Dickinson:

Śmierć jest niby insekt,
Który drzewu grozi:
Zdolny jest je zabić,
Lecz można go zwodzić.

Zanęć go balsamem,
Wyszukaj go piłą
I za wszelką cenę
Powstrzymaj go siłą.

Lecz gdy się zagnieździ
I sztuczkom wymyka –
Otul drzewo, zostaw,
To wola szkodnika⁹.

Dwa czasowniki występujące w trybie rozkazującym zwracają uwagę, wytyczając szlak, którym porusza się myślenie o śmierci: „Powstrzymaj go” i „zostaw”. Ale aby myślenie takie było w ogóle możliwe w sposób poważny i odpowiedzialny, śmierć musi nawiedzić moje istnienie. Nie jest już niczym zewnętrznym, przed czym mógłbym się obronić; przeciwnie – nie nadchodzi, lecz już nadeszła, zaś jej relacja ze mną przyjmuje kształt rozmowy. Dialog ten, którego stawką jest ocalenie nadziei na pokonanie śmiertelności potocznie bywa określany mianem doświadczenia duchowego. Duchowość polega właśnie na ujawnieniu się śmierci jako stawki rozmowy między tym, co śmiertelne, a różnymi postaciami nadziei na to, że koniec nie będzie końcem.

⁷ B. Pascal, *Pensées*, Bordas, Paris 1991, s. 387.

⁸ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 369.

⁹ E. Dickinson, *Przecucie. Ostatnie przekłady Ludmiły Marjańskiej*, Biblioteka Telgte, Warszawa 2005, s. 89.

Nadzieja ta nie musi być wiarą w kolejną wersję życia; najogólniej rzecz ujmując, nadzieja, o której mówimy, jest nadzieją na godne „spotkanie” się ze śmiercią. Ale – powtórzmy – aby rozmowa taka zachowała ducha powagi, muszę najpierw zaprosić „koniec” do siebie. W innym wierszu Dickinson napisze, że:

Śmierć – to Dialog pomiędzy
Prochem a Duchem.
„Rozpadnij się” rzecze Śmierć.
A Duch: „Pani, ja żywię otuchę”¹⁰.

Między „Prochem” (*Dust*) a „Duchem” (*Spirit*), między „Rozpadnij się” (*Dissolve*) a „Otuchą” (*Trust*) toczy się „Dialog” (*Dialogue*) będący sposobem uobecniania się śmierci w moim byciu. Zamieszkuje ona moje istnienie, które jawi się jako wymiana zachodząca między ciałem i duchem, a by wymiana ta nie była *úpadková*, w jej wnętrzu musi działać siła destabilizująca pokusę pewności własnych racji wykazywaną przez każdą ze stron dialogu.

8.

Tak właśnie dzieje się w dalszym ciągu przywołanego wiersza. Jego druga, i ostatnia, strofa wygląda następująco:

Śmierć wąpi – argument czerpie z ziemi
Duch odwraca się od niej,
I odrzuca powłokę z gliny
By rację swą udowodnić¹¹.

Śmierć jest tym, co „wąpi” w „Otuchę”, a zatem zmierza do podważenia nadziei, „Duch” odwracając się (*turns away*) od śmierci w akcie sprzeciwu, pragnie nadziei bronić. Tym, co wspólne dla obu partnerów / adwersarzy jest „ziemia”. Spór między „Duchem” i „Prochem” jest poważny; wszak mówi się o „udowodnieniu racji”, a właściwie o poszukiwaniu świadectw (*evidence*) na rzecz tychże racji i „czerpaniu argumentów” (*Death argues*) świadczących na ich korzyść. W obu przypadkach chodzi o „ziemię”. Gdy czytamy, że *Death argues from the Ground* rozumiemy, że chodzi nie tylko o przypomnienie miejsca, któremu ostatecznie zostaniemy powierzeni; chociaż bezsprzecznie jest to *memento* mówiące o powszechnej grawitacji, jakiej poddane jest życie, grawitacji, którą niegdyś Stanisław Młodożeniec wyraził stwierdzeniem „ciągnie ziemia”¹². To, że ziemia *argues from the Ground* rzuca

¹⁰ Tamże, s. 38.

¹¹ Tamże.

¹² S. Młodożeniec, *Orka*, [w:] tenże, *Utwory poetyckie*, oprac. T. Burek, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1973, s. 81.

cień swego znaczenia w jeszcze inną stronę: wywód śmierci bierze początek z tego, co podstawowe i zasadnicze dla życia, co stanowi jego glebę, z której to, co żyje, wyrasta. Niczym Anteusz w starej mitycznej opowieści życie wyprowadza siłę z ziemi, a ta jest domeną śmierci. Myślenie (o) śmierci jest więc „ziemią” życia.

9.

Gdy „Duch” zrzuca z siebie powłokę ziemi (*Just laying off for evidence / An Overcoat of Clay*) sugeruje to dwie rzeczy. Pierwsza, to standardowe wyobrażenie ducha jako tego, który odrzuca ciało wykraczając poza jego ograniczenia. Druga, komplikuje nieco sytuację: oto duch, poszukując mocnego świadectwa dla obrony swojej racji, także zwraca się ku „glinie”. Zrzucenie płaszcza gliny nie jest prostym gestem pogardy, wyznaniem wyższości ducha nad materią. Jest zwróceniem uwagi na doniosłość „ziemi” jako elementu naszego egzystencjalnego „stroju”, a co za tym idzie i „nastroju” oraz „nastrojania”. Kierując spojrzenie i dotyk dłoni w stronę „ziemi”, zwracamy się w stronę śmierci. Oto ponowne potwierdzenie jej znaczenia: w istocie obie strony dialogu poruszają się w sferze śmierci, a skoro tak, to nie może dziwić, że sam dialog ducha i ciała, tych dwóch aspektów, dwóch widoków „ziemi”, nosi miano śmierci. *Death is a Dialogue* – pisze Dickinson.

10.

Dialog ów, jak już wiemy, toczy się między Ciałem i Duchem. Ale jednocześnie lektura wcześniej przywołanego wiersza Dickinson pozwoli nam stwierdzić, że jest coś, co żyje osobliwym życiem grożącym śmiercią, coś, co „toczy” tkankę istnienia i rozmowy od wewnątrz. Przypomnijmy: „Śmierć jest niby insekt”. Uderzająca metafora, z której wynika, że śmierć nie tylko stanowi ważną nić w tkaninie bycia, ale także, że pełni w tej tkaninie rolę podwójną: współtworzy ją i zagraża jej jednocześnie. Stanowiąca podglebie istnienia, śmierć na tymże istnieniu pasożytuje. Wszystko, co następuje dalej, rozpina się między „powstrzymywaniem” śmierci za cenę wybiegu (*baffle*), a pozostawianiem jej wolnej ręki (*leave it*). Jak pisał Canetti, śmierci trzeba stawiać opór, i Dickinson nie ogranicza sposobów, w jaki będziemy stawiać czoła śmiertelnemu wyzwaniu. Temu, co „zdolne jest zabić” należy przeciwstawić zarówno okrucieństwo („wyszukaj go piłą”), jak i podstępny manewr („można go zwodzić”, „zanęć balsamem”) i nie wolno przy tym oszczędzać się. Opór stawiany śmierci jest oporem do krwi ostatniej, czyli do śmierci; na

końcu, tam gdzie odparliśmy śmierć, będziemy musieli zanurzyć się w jej żywiole. Kto zadziwia, zwodzi, wprowadza w błąd, wyprowadza w pole śmierć (*baffle*), ten może to uczynić jedynie za wszelką cenę, zatem kosztem życia. *Baffle, if it cost you / Everything you are* – pisze Dickinson.

11.

Insekt śmierci nie tylko „drzewu grozi”, ale coraz bardziej zagłębia się w jego tkankę. Im bardziej stawiamy mu opór wyczerpujący nasze siły, tym głębiej insekt śmierci schodzi w materię naszego życia ustanawiając w niej swoją siedzibę. „Zagnieżdża się” w organizmie swego żywiciela, buduje w nim swoje podziemne siedlisko, w którym skutecznie chroni się przed naszym oporem. Wszystkie te okoliczności skupiają się w czasowniku *burrow*, którym posługuje się Dickinson. *Burrow*, wywodzące się od średnioangielskiego *burgh*, oznacza wszak warowne miasto, a czasownikowe parantele łączą je z takimi czynnościami jak „chronić się” i „poszukiwać ukrycia”. Insekt śmierci drąży swoje podziemne nory i pasáže (*burrows*) w naszym istnieniu, nie można jednak zaprzestać oporu, o ile życie ma zachować swoją powagę i odpowiedzialność. Ostatnim stadium „Otuchy” będącej celem sprzeciwu jest, paradoksalnie, przyzwolenie będące aktem uwolnienia, wyzwolenia, gestem w rodzaju *Gelassenheit*. Aby akt ten spełnił swoją rolę musi być poprzedzony tym, z czego zrezygnował Książę Prospero: uwolnienie następuje dopiero wtedy, gdy okazują troskę wobec świata, który wydany jest nieuchronnie na pastwę drążącego jego wnętrze owada śmierci. Finalna rada Dickinson brzmi: „Otul drzewo, zostaw, / To woła szkodnika”. Opór kończy się więc zatroskaniem pozbawionym nadziei na zwycięstwo. Nasz sprzeciw wobec śmierci tylko wtedy ma sens, kiedy troszcząc się o to, co śmiertelne, przywracamy tajemniczy wymiar śmierci, będącej czymś więcej niż jedynie „końcem”. Można słusznie zauważyć, że jeśli śmierć jest „katastrofą”, to jest nią o tyle, o ile pamiętamy o znaczeniach kryjących się w tym terminie, który mówi nie tylko o końcu (tak życia, jak i akcji dramatycznej powieści lub sztuki zwieńczonej nagłym odwróceniem biegu wydarzeń), ale także o nowym początku wynikłym ze zburzenia starego ładu. Greckie *katastrophe* zachowuje pamięć czasownika *strophein*, a ten wprost już każe nam myśleć o „zwrocie”, rozpoczęciu „nowego biegu”, „nowego fragmentu” (nowej „strofy” wiersza). Myśl Derridy przywiązywała wielkie znaczenie do rzeczownika *la survie*, który nie ograniczał się jedynie do nazwania faktu przetrwania, ale odnosił się do życia nieustannie afirmującego siebie, nie pomimo, ale także dzięki śmierci. O tym właśnie mówi ostatni wywiad udzielony przez filozofa na trzy miesiące przed śmiercią. Z wielu sądów przywołajmy tylko jeden:

Wszystko, co mówię na temat przetrwania (*la survivance*) jako o sproblematyzowaniu opozycji życie – śmierć wynika u mnie z bezwarunkowej afirmacji życia. *La survivance* to życie ponad życiem, życie większe od życia, a to, co mówię nie służy śmierci, przeciwnie – jest afirmacją życia, które woli się żyć i przetrwać śmierć, bowiem przetrwanie nie polega jedynie na pozostawieniu czegoś po sobie, lecz jest najbardziej intensywnym rodzajem życia¹³.

12.

Śmierć „wymyka się” naszym „sztuczkom” dzięki temu, iż ukrywa się w mrokach naszego istnienia. Chroniąc się tam, wykracza poza nasze próby jej określenia, zdefiniowania, zlokalizowania, a tym samym sprowadzenia do tego, co w jakimś sensie oswojone. Logika śmierci nie poddaje się logice rozumu, wysłizguje się ze świata ludzkiego, i nieprzypadkowo Dickinson mówi o śmierci jako o „insekcie”, stworzeniu nienależącym do ludzkiego porządku, relegowanym na jego dalekie peryferie. Logika tego owada / szkodnika jest logiką ducha „ponieważ kieruje w stronę myślenia wydarzeń, które z konieczności przekracza binarną lub dialektyczną logikę, logikę różniącą i przeciwstawiającą sobie *efektywność* i *idealność*”¹⁴. Podobnie miejsce, gdzie ukrywa się śmierć, owo *burrow* jakże blisko stojące *barrow* oznaczającego grobowy kurhan, pozostaje nienazwane; nawet jeśli obdarzone jest imieniem własnym jakiegoś geograficznego *topos* (np. Samarkanda), nie da się sprowadzić do żadnego konkretnego adresu, żadnej lokalizacji. W innym wierszu Dickinson mówi *Its Location / Is Illocality*¹⁵. Miejscem śmierci jest „niemiejsce”, miejsce zawsze źle (*ill-*) zaadresowane, błędnie określone, a nawet – miejsce „chore”. Podobnie, nieustannie drążąca miazgę istnienia śmierć jest nie pochwylenia, bowiem i ona nie jest w stanie wymknąć się nieustannemu drążeniu pustoszącemu bycie. Jak nie ma swojego miejsca, tak i nie ma swojej postaci. To może najbardziej przerażające dla śmiertelnika: drążenie i pustoszenie tak radykalne, że drążące i pustoszące wszelki możliwy kształt. Gdy w ostatnim akcie dramatu w warownym opactwie Prospera dworzanie rzucają się w stronę tajemniczego i siejącego grozę gościa nie zobaczą nic:

(...) ciżba dworzan, w porywie rozpaczliwej śmiałości, rzuciła się do czarnej komnaty i ująwszy nieznanego, który wyprostowany i nieruchomy stał w cieniu hebanowego zegara, wydała jęk grozy, kiedy okazało się, iż pod grobowym ubraniem i trupią maską, nie kryła się żadna cielesna postać¹⁶.

¹³ J. Derrida, *Je suis en guerre contre moi-même*, „Le Monde” z dn. 19.08.2004.

¹⁴ J. Derrida, *Specters of Marx. The State of the Debt, the Work of Mourning, & the New International*, przeł. z fr. P. Kamuff, Routledge, London 1994, s. 63.

¹⁵ Th. Johnson (ed.), *Emily Dickinson's Poems*, Little, Brown, Boston 1961, s. 225.

¹⁶ E.A. Poe, *Maska...*, dz. cyt., s. 175.

13.

Gdy czytamy, że śmierć jest „insektem” lub „szkodnikiem” (*vermin*) jeszcze jedna rzecz powinna zwrócić naszą uwagę. Trzeba zapytać o kierunek spojrzenia, które może podjąć trud zmagania się ze śmiercią. Platon naucza, że kto chce mądrze żyć musi porzucić ludzką perspektywę, a zatem niezbędne jest spojrzenie i ruch ku górze. Konsekwencją tego ruchu jest zredukowanie znaczenia materialnej strony istnienia na rzecz widzenia ogólnego, to zaś jest możliwe jedynie z wysokości. Aby wynieść się poza paraliżujący lęk przed śmiercią, należy wznieść się ponad ziemię i jej „gliniaste” stworzenie. Dowiadujemy się z *Państwa*, że natury filozoficzne „zawsze Kochają tę naukę, która im odsłania coś z owej istoty rzeczy, z tej, która istnieje zawsze”¹⁷ i w związku z tym „nie błakają się i nie płaczą” w świecie licznych przedmiotów. Ale konsekwencją takiego ruchu wznoszącego i wynoszącego jest radykalna zmiana znaczenia świata spraw ludzkich. Czytamy dalej: „Takiej duszy, która umie patrzeć z góry, i ma przed oczami czas wszystkich i byt wszystkich – czy myślisz, że może się czymś wielkim wydać życie ludzkie?”¹⁸. Opór stawiany śmierci dokonuje się, zdaniem Platona, za sprawą wyniesienia się ponad materię w sferę tego, co zawsze jest takie same, a zatem ewidentnie poza jurysdykcję zmiany i śmierci będącej jej najradykalniejszą postacią. Można powiedzieć, że Księżę Prospero w opowieści Poe jest wulgarnym platonikiem: pragnie wznieść się (a może raczej wy-nieść się) poza domenę śmiertelnego zagrożenia. Dickinson swą metaforą insekta mówi co innego: nasze spojrzenie musi skierować się nie ponad, lecz coraz bardziej w głąb materii bycia. A ruch ten musi być tak zdecydowany, że nawet coraz głębsze kryjówki i mroczne korytarze, w których chroni się ów „insekt” nie stanowią powodu do odwrócenia wzroku. Stawiać opór śmierci można nie przez odrzucenie materii świata (w myśl zasady *The external world could take care of itself*), lecz przez otoczenie jej troskliwym i czujnym spojrzeniem.

14.

Na koniec powróćmy do owego „zostaw”, będącego radą Dickinson dla tych, którzy chcą „powstrzymać” insekta śmierci. Jak powiedzieliśmy, można powiązać to zalecenie z postawą wyzwolenia, *Gelassenheit*, luzującą nasz kurczowy uchwyt rzeczywistości. Powstrzymać śmierć, opowiedzieć się po stronie życia, może ten, kto wie, w którym momencie jego „wola” będzie musiała szarmonizować się z wydarzeniami, a te podlegają „woli szkodni-

¹⁷ Platon, *Państwo*, t. 2, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1994, s. 11.

¹⁸ Tamże, s. 11-12.

ka”, *vermin’s will*. Inny tekst Dickinson pozwoli jeszcze inaczej spojrzeć na zalecenie „zostaw”. W żadnym wypadku nie oddaje ono życia we władanie śmierci, jednak teraz pojawi się pewien nowy element: „zostaw” nie będzie już tylko troskliwym powierzeniem świata jego biegowi („Otul drzewo, zostaw”), świadczącym o tym, że to zawsze świat był istotniejszy ode mnie. Teraz uczynimy krok dalej: „zostaw” stanie się wyrazem mocniejszego zdystansowania się indywiduum do siebie samego. „Zostaw” odnosi się już nie tylko do świata („zostaw świat strumieniowi wydarzeń, który go niesie”), ale także i do mnie samego („zostaw także sam siebie, powierz się biegowi wydarzeń”). „Zostaw” staje się „Jednak – coś z tego?”.

Rozważam – ziemia tak krótko –
Cierpienie – absolutne –
Tylu zranionych w smutku –
Jednak – coś z tego?

Rozważam – śmierć – nie ma rady –
I największa Żywotność
Nie zwycięży Rozkładu –
Jednak – coś z tego?

Rozmyślam – tam, przed Panem –
Z innymi na równi stanę –
Zrównanie będzie dane –
Jednak – coś z tego?¹⁹

„Rozważam” i „rozmyślam” (w oryginale Dickinson we wszystkich trzech przypadkach posługuje się formą *I reason*), ostatecznie jednak zamykam wszystko zdaniem „Jednak – coś z tego?”. Ale zamknięcie to przecież nieostateczne; to, co ma kończyć i rozstrzygać samo jest pytaniem, a zatem o niczym nie rozstrzyga, może jedynie rozpocząć nową serię zaczynającą się znów od *I reason*. To jeden z przejawów *katastrophe*, o której była już mowa. „Jednak – coś z tego?”, *But, what of that* (nie lekceważmy także myślnika otwierającego kolejną przestrzeń medytacji i wahania, której tutaj nie możemy poświęcić więcej uwagi; co więcej, trzeba byłoby także zastanowić się nad tym, jaką rolę odgrywa w polskim przekładzie myślnik zastępujący przecinek angielskiego oryginału) wybiega ku myśleniu pokonującemu zwykle sposoby roztrząsania najważniejszych problemów człowieka, takich jak cierpienie, śmierć, triumf Boskiej sprawiedliwości. „Jednak – coś z tego?” nie zawiera lekceważenia, ani obojętności; nie jest też wyrazem egocentrycznej wyższości. Gdyby tak było, mieściłoby się doskonale w rejestrze językowym szalonego Księcia Prospera i jego beztroskich kompanów. Jest zgoła inaczej: „Jednak – coś z tego?” zatrzymuje mowę na progu

¹⁹ E. Dickinson, *I jestem różą*, przeł. L. Marjańska, Wydawnictwo Książkowe Twój Styl, Warszawa 1994, s. 61.

myślenia, które chce jakby „odkleić się” od swych tradycyjnych szlaków i formuł ujętych w zbiorową i najbardziej formułę – *I reason*. W ostatecznym rozrachunku cierpienie i śmierć dają się nie tyle „zrozumieć”, co „podejść” (tak, jak myśliwy podchodzi zwierzynę), lecz by to było możliwe musimy znaleźć inną drogę niż ta, która – jak mówił Derrida – jest drogą logiki binarnej lub dialektycznej właściwej wiedzy obiektywizującej. „Jednak – cóż z tego?” otwiera tę możliwość. Zawiesza ambicje instrumentalnego rozumu nie negując jego dążeń i osiągnięć, lecz wskazując, że aby rozum mógł zaspokoić swe dążenia musi przyjąć warunki tego, co nierozumowe, a ku czemu spogląda z wybiegającego w ciemność pomostu lub przylądka. Ponieważ „pewności śmierci nie można obliczyć na podstawie konstatacji napotkanych przypadków zgonów”²⁰, przeto

[...] stając wobec pewności śmierci, ale niepewnego momentu jej nadejścia, człowiek może ująć moment egzystencjalnej rzeczywistości. W tym momencie – a musi on się realizować ciągle na nowo – lęk przed śmiercią może zostać „unicestwiony”, lecz tylko w nim samym, nigdy jednak z pomocą obiektywizującej wiedzy²¹.

15.

„Jednak – cóż z tego?” jest formułą wielkiej gościnności, o której pisał Derrida, iż nie zawęży się do przyjmowania gości zaproszonych i spodziewanych, gościnności radykalnej, która „nie daje się sprowadzić do przepisów prawa, jest bowiem tym, co prawo przekracza, co stanowi wobec prawa nadwyżkę, lecz która w jakiejś formie musi sobie znaleźć w prawie wyraz”²².

Tylko dzięki tego rodzaju gościnności można „podejść” śmierć. „Jednak – cóż z tego?”

Death is a dialogue.

Edgar Allan Poe, Emily Dickinson, and the „stalking” of death

S u m m a r y

The essay is an attempt at reading a story by Edgar Allan Poe and a poem by Emily Dickinson in order to investigate the way in which death makes its inroads into the domain of life. Poe's text demonstrates that only through a thoughtful and careful incorporation of death into the biological matter of life can we resist, in a sensible way, death's

²⁰ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 371.

²¹ G. Scherer, *Filozofia śmierci. Od Anaksymandra do Adorno*, przeł. W. Szymański, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, s. 157.

²² J. Derrida, *Sur Parole. Instantanés philosophiques*, Editions de l'Aube, Paris 1999, s. 72.

incursions which threaten our existence. Dickinson conveys the same message in different terms, i.e. between “Dust” and “Spirit”, as well as between the threat of dissolution (“Dissolve”) and the reassurance of “Trust”. A dialogue takes place here through which death presents itself in the house of life. It dwells within a person’s being, which now reveals itself as a constant exchange between the body and the soul. In order not to make this exchange a symptom of life-in-decline (which is a reference to Jan Patočka’s concept of civilization as waning, i.e. a kind of waning which he renders in the Czech language as *úpadková*), a force has to operate within it which resists the temptation of both sides to demonstrate its supposedly unquestionable right towards the truth.

